https://www.redalyc.org/pdf/122/12216203.pdf



Espacio Abierto
ISSN: 1315-0006
eabierto@cantv.net
Universidad del Zulia
Venezuela

Moreno, Alejandro
La investigación convivida: La experiencia vivida como horizonte epistemológico-práxico de la investigación en ciencias sociales
Espacio Abierto, vol. 16, núm. 2, abril-junio, 2007, pp. 223-241
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12216203

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología
ISSN 1315-0006 / Depósito legal pp 199202ZU44
Vol. 16 No. 2 (abril-junio, 2007): 223 - 241

La investigación convivida: La experiencia vivida como horizonte epistemológico-práxico de la investigación en ciencias sociales

*Alejandro Moreno**

Resumen

El artículo resume e integra armónicamente el pensamiento del autor en lo referente a la crisis, evolución y rearticulación de las ciencias sociales en el país y la producción y surgimiento de la Investigación convivida. En este trabajo se precisan los conceptos, posturas e implicaciones éticas de este novedoso enfoque de investigación, sus retos y sus alcances. Finalmente, el artículo expone y funda las diversas posibilidades aplicativas y prospectivas de esta "postura investigativa" fecundamente heurística y creativa.

Palabras clave: Investigación, ciencias sociales, investigación convivida, hermenéutica, ética.

* Centro de Investigaciónes Populares (CIP). Caracas, Venezuela. E-mail: cip@cantv.net

Recibido: 20-02-06 / Aceptado: 01-11-06.

Convivial Research: Experience Lived as an Epistemological-Praxiological Horizon for Research in Social Sciences

Abstract

The article summarizes and harmoniously integrates the author's thoughts regarding the crisis, evolution and re-articulation of the social sciences in the nation and the production and emergence of convivial research. In this paper, the author determines concepts, positions and ethical implications of this novel research focus, its challenges and scope. Finally, the paper explains and establishes the basis for diverse possible applications and future prospects for this "investigative position" that is fertilely heuristic and creative.

Key-words: Research, social sciences, convivial research, hermeneutics, ethics.

Poco o nada de lo que está aconteciendo actualmente en el campo de las ciencias sociales y en el proceso de investigación en ellas puede entenderse con claridad si no nos remontamos a los profundos cambios epistemológicos ocurridos en toda la ciencia durante la segunda mitad del siglo XX cuyos efectos se van a ver con mayor claridad a lo largo de este siglo XXI.

Sobre uno quiero detenerme para empezar esta exposición de mi peregrino andar por los campos de la siembra y cosecha, de la producción y recolección de saberes y conocimientos sobre la humanidad del venezolano de a pie, del habitante de nuestros barrios y aldeas, del hombre de nuestro pueblo. Este cambio por el que quiero empezar mi análisis ha consistido, y está todavía consistiendo, en el regreso de la reflexión a los espacios hasta hace poco casi totalmente ocupados por la ejecución y las consecuencias de todo ello. La reflexión se ha reintroducido en las entrañas de la ejecución que es lo mismo que decir que la subjetividad se ha insertado en los entresijos de la objetividad.

El clásico científico o investigador se había convertido en un ejecutor de prácticas científicas. Los modelos fundamentales por cuyos cauces había de guiarse se daban por definitivamente elaborados. Se sabía qué hacer y cómo hacer, lo que se podía preguntar y el modo en que hacer la pregunta. La ciencia parecía ya claramente definida en su condición de ser, esto es, en

su verdad constituyente. Sus características, aquellas que la definían, estaban ya desveladas, des-cubiertas, por todo el esfuerzo y trabajo anteriores de modo que el investigador no necesitaba cuestionarse las razones de su acción y de sus procedimientos.

Lo dijo ya hace unos años Edgar Morin (1989, 37): "El conocimiento científico es un conocimiento que no se conoce en absoluto (...) La pregunta *¿Qué es la ciencia?* es la única que no tiene una respuesta científica".

El científico no tenía que responder por la justificación de su hacer. Por él respondía una entidad ya elaborada que se comportaba a su respecto como objeto, y que en este sentido era objetiva, esto es, todo el mundo de la ciencia independiente de él, que existía como una estructura ya elaborada, firme y limpia de los avatares, las dudas y los cuestionamientos de la subjetividad.

Todo esto dotaba a la ciencia de una gran seguridad pero también de una notable rigidez. En otro momento (Moreno, 1995, 300) he escrito que: "la ciencia sin la reflexión sobre sí misma, sin la excavación hermenéutica de sus fundamentos, de las fuentes de su vida, es como un tren que camina por rieles fijos y llega a lugares prefijados".

Semejante postura, o semejante paradigma, para usar un término muy al uso aunque no siempre bien comprendido puesto a circular renovado en el último tercio del siglo pasado por Thomas Kuhn (1972), dio buenos resultados en las ciencias físicas pero mostró sus debilidades cuando se aplicó al conocimiento de los hombres. Las ciencias de lo humano siempre se sintieron incómodas circulando por esos rieles. La subjetividad de su objeto, así es el hombre, pone permanentemente en jaque la objetividad en la que se le pretende encerrar.

Sin embargo, esa postura, como la he llamado, tenía una larga y venerable historia. A partir del Renacimiento, la emergencia del individuo-sujeto y su afirmación como centro del nuevo sentido, si por un lado lo destaca y lo convierte en protagonista de toda una manera de ejercer la vida y, por lo mismo, de toda una cultura y una civilización, por el otro, lo muestra como fuente de arbitrariedades en el uso de la fuerza, en la manipulación de la verdad, en el ejercicio del poder, en todo lo que de desorden y caos puede generar la individualidad afirmada por sí misma. La afirmación del sujeto-individuo lo revela como capaz de grandes hazañas de todo tipo y de una enorme creatividad, pero también como poco fiable, fuente de inseguridad para sí y para las nuevas sociedades. La seguridad hay que ponerla fuera del individuo-sujeto, fuera de la subjetividad. Se va, así, delineando toda una sensibilidad vital que encamina al hombre desde ese tiempo y en ese mundo a producir realizaciones lo más independientes posible de la temporalidad y de la arbitrariedad intrínsecas a la subjetividad, que puedan sostenerse, mantenerse y funcionar por sí mismas, sin estar sometidas a la inseguridad que el sujeto

genera, que existan como entes en sí, esto es, como objetos. Surgen, por ende, las instituciones de todo tipo y en todos los campos que poco a poco se van configurando como realidades estructuradas independientemente de quien las rija o represente circunstancialmente. Esto sucede incluso con aquellas que parecen más arbitrarias, como la misma monarquía absoluta que se configura como una institución regida por leyes, costumbres y ritos que funcionan objetivamente para todos aunque sometidas a la voluntad arbitraria del rey, pero sólo del rey y no tanto como se suele creer.

Esto mismo acontece en el campo del pensar y el conocer. Surge el método como institución sólida, minuciosamente pautada y bien estructurada para asegurar la validez de la ciencia que está naciendo independientemente de la persona del sujeto que la produce. El nuevo científico, al independizarse de las autoridades, sean ellas Aristóteles, la Biblia o los Padres de la Iglesia, como garantes y jueces de la validez de sus teorías y hallazgos, no tratará de fundar éstos en sus propias capacidades subjetivas sino en todo un sistema de reglas de procedimiento, que es el método, y en esos órganos del conocimiento que funcionan, según se cree, por sí mismos y mecánicamente porque son casi pura materialidad, los sentidos.

Se trata de un largo proceso histórico que desemboca en el siglo XIX en un paradigma bien estructurado y sólidamente establecido, lo que podemos conocer como el positivismo.

El positivismo no es sólo un manera de concebir y hacer la ciencia. Es, en realidad, todo un clima, toda un sensibilidad, toda una postura epistemológica que ocupa todos los espacios de la vida humana occidental durante un período histórico que abarca desde la mitad del siglo XIX hasta nuestros días aunque en éstos, y ya desde medio siglo, haya entrado en crisis profunda y progresivmente más acelerada. Positivistas o positivos, como se quiera, son, además de la ciencia, la filosofía, el derecho, la política, la economía, el mercado, la industria, la producción, hasta el arte. Nada escapa a su influencia omniabarcante.

Triunfa, pues, y se instala en el mundo occidental este paradigma positivista hecho de "objetivismo" en cuanto "el objeto y lo objetivo, es decir todo aquello que se vivencia y representa como autónomo en sí de toda aleatoriedad incontrolada e incontrolable y, por ende, de toda subjetividad y de toda fluidez y momentaneidad propias de lo vivido y vivenciado, parece ser su componente ejemplar" (Moreno, 2003, 15).

Como paradigma bien afirmado, el positivismo pasa a convertirse en norma indiscutida y no sometida a duda alguna, en una especie de sentido común desde el cual y en el cual se conoce, se razona y se actúa. En consecuencia, la vida humana y lo humano en general sólo son cognoscibles en aquello que es objetivable, esto es, reductible a objeto y por lo mismo cuan-

tificable, delimitable, numerable. Para lo estrictamente subjetivo se elaboran esquemas de objeto en los que se lo encuadra y se lo fuerza a entrar. Sólo así puede ser conocido.

La consecuencia de todo ello es que la vida humana y todo lo humano, transidos de subjetividad, se pierden, en cuanto tal vida y tal manera de existir, pues al no ser cognoscibles como tales, su presencia en la realidad social e individual no puede ser percibida sino como error o imperfección de un conocimiento todavía no bien madurado. Del conocimiento se pasa a la acción en todos los campos y a la organización de la sociedad: desde la política a la economía, a la cultura en general, al trabajo, a las relaciones sociales, etc. Todo se objetiva de modo que las gentes comienzan a sentirse en un mundo en el que acaban por convertirse en objetos de una estructura cada vez más mecanizada. Desde las cadenas de montaje de la producción en serie hasta las sociedades estrictamente regimentadas, como los fascismos y los llamados socialismos reales, el sometimiento del sujeto al objeto parece imponerse como la forma contemporánea de la modernidad.

Ello provoca, como es de suponer, la reacción contraria no por posición teórica o racional en primer término, sino como clima experiencial, vivencial, afectivo y actitudinal de toda una población que necesita respirar aires de mayor sensación de humanidad. Así, la protesta surge en primer lugar en los espacios de la vida cotidiana, de la sociedad y comunidad que construye la gente común: los trabajadores exigen el reconocimiento de sus condiciones de sujetos humanos contra los mecanismos de la cadena de montaje o las rigideces de la profesiografía, por ejemplo; se afirman y expanden los movimientos feministas que pugnan por el integración social de la mujer como sujeto en igualdad con el hombre; el ciudadano protagonizará toda clase de luchas en defensa de su libertad de opción, en procura de su posición como sujeto de la vida social contra un estado mecanizado y opresivo. Es el esfuerzo por liberarse de la rigidez como esquema dentro del cual está obligada a encuadrarse la práctica cotidiana de la vida.

Este clima, esta *ambiance* que dirían los franceses, invade muy pronto el campo de la reflexión filosófica, del arte, de la producción cultural de todo tipo e inevitablemente el de la investigación y la producción de conocimientos científicos especialmente en el campo de las ciencias del hombre o ciencias sociales.

La nueva sensibilidad está impregnada de tiempo, de temporalidad, y transida por tanto, de historicidad, del sentido de la vida que discurre y cambia y que, por eso mismo, es esencialmente historia, tiempo, fluidez, discursividad, todo menos permanencia fija, estabilidad inmodificada, ser eterno y coherente consigo mismo.

Vattimo lo dirá ya al final del siglo (1994, 171) en referencia al concepto más de fondo, al que ha dado sentido a la civilización occidental desde los griegos, al concepto mismo de ser que "ya no se piensa como fundamento y estabilidad de estructuras eternas, sino, al contrario, como darse, como acontecimiento, con todas las implicaciones que ello comporta, ante todo un debilitamiento de base porque, como también dice Heidegger, el ser *no es* sino que *acaece*". La historia ha invadido al ser, el tiempo se ha insertado en la atemporalidad y la ha hecho estallar.

No se trata de un historicismo teórico o como teoría; se trata de historialidad, si se puede usar esta palabra que invento, en cuanto aire que se respira en la vida que discurre realmente en el tiempo humano. Es todo un proceso que se desarrolla a lo largo del siglo XX y que tiene su época de fermentación entre las dos guerras mundiales, cuando precisamente la rigidez llega su máxima expresión, y su crisis determinante en la segunda de la que sale ya definitivamente afirmado aunque todavía no plenamente triunfante.

Así, la historia invade también, necesariamente, el paradigma científico que por eso mismo explota en mil pedazos aunque muchos científicos y profesores universitarios no se hayan enterado de su explosión todavía.

El libro ya clásico de Thomas Kuhn, *La Estructura de las Revoluciones Científicas (1972)*, publicado por primera vez en 1962, situado, por tanto, en el momento adecuado para ser testimonio e impulsor a la vez de la división definitiva de las aguas, sanciona esta invasión de la historia en la ciencia de la que vengo hablando. En el fondo, lo que dice es simplemente –no tan simplemente– eso: la ciencia es historia y la historia de la ciencia-historia no es la de la continuidad de un ente, esa ciencia, que a lo largo del tiempo ha crecido por acumulación de conocimientos, su revisión y corrección, pero manteniéndose fiel a sus principios y procedimientos básicos desde su origen situado en la Grecia clásica hasta nuestros días, sino la historia de una sucesión de discontinuidades, de una sucesión de paradigmas totalmente externos los unos a los otros, cada uno producido por y productor de principios básicos y métodos de acción radicalmente distintos de los del paradigma precedente.

Si el paradigma, en efecto, que no es sino la síntesis en una estructura de conceptos, percepciones epocales del mundo y de la vida, compromisos comunitarios, creencias teóricas y metodológicas, a través de los cuales los científicos ven su campo, seleccionan, evalúan y critican temas, problemas y métodos, constituye para él, el ser de la ciencia, el mismo no puede concebirse como una esencia inmutable sino como un modelo, ejemplo, ejemplar y dechado, que todo esto significa el término desde Platón[1], sino una producción histórica. Como históricos, los paradigmas han surgido, se han desarrollado y se han extinguido repetidamente a lo largo del tiempo de modo que no puede hablarse de un algo que pueda conocerse con el nombre de "la ciencia" sino de distintas realidades fugaces en la temporalidad que de algún modo pueden llevar el nombre de ciencia, para entendernos, pero cuyo significado no es unívoco sino equívoco o, en el mejor de los casos, análogo.

Kuhn es, como he dicho, sobre todo un testigo, una voz que anuncia, proclama y da forma en una estructura orgánica a lo que ya venía siendo toda una sensibilidad, una corriente subterránea, pero también la expresión en multitud de formas de eso mismo en otras voces que no habían logrado ser plenamente escuchadas y que en él resuenan de muchas maneras.

Aquí hay que incluir a todos los grandes epistemólogos –la epistemología se convierte en el indispensable tema de reflexión sobre la ciencia— del siglo XX. Ellos, lo mismo que Kuhn, sacan las consecuencias de y aplican a la ciencia esa sensibilidad vital que se ha venido afirmando y de la que Ortega se hace uno de los primeros testigos en *El Tema de nuestro Tiempo*, curso dictado en Buenos Aires en 1923: "Cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada" (Ortega, 1976, 18).

Así, tenemos a Prigogine con la introducción de la historia en la física y la química (1986, 1988), a Bachelard, un pionero (1934, 1970), a Lakatos (1983, 1994) con su teoría de la ciencia como una sucesión de "programas científicos de investigación", a Edgar Morin (1981, 1983,1988,1992, 2001) con la reformulación total del método y la insistencia en el pensamiento complejo, a Feyerabend (1981,1984,1985) con la crítica radical al método tradicional y al concepto y la práctica de la ciencia en general, al segundo Popper (1986), con su apuesta por el indeterminismo, a Laszlo (1990) al introducir en la ciencia contemporánea la categoría histórica de *hecho* y, entre nosotros, a Miguel Martínez (1997, 1999) con su formulación del "paradigma

1 Ver el concepto platónico de paradigma en "La República" (557a, ss.) según la traducción y notas de García Bacca (1980).

emergente" como núcleo estructural de la "nueva ciencia". Cada uno se sirve de distintos constructos racionales, pero todos coinciden en el mismo impulso y la misma toma de conciencia de un giro radical en la concepción básica de lo científico y de la investigación.

> "Muere, así, de muerte inevitable –me estoy citando a mí mismo (2003, 18) con la venia del lector– y, por ahora, sin posibilidad de resurrección, la sensibilidad vital que se situaba ante el mundo como ante lo estable, definido, sólido, evidente, confirmado, comprobado, demostrado, etc., autónomo, esto es, ante las inestabilidades de lo vivido o, lo que es lo mismo, como ante un objeto y ante la objetividad de las realidades, ante un ser que objetivamente es. Se afirma la nueva sensibilidad vital transida sobre todo de vida, historia y, por tanto, de subjetividad".

Como consecuencia, surge un nuevo problema ineludible: el de cómo se ha de concebir la verdad científica y en qué puede consistir, problema que se conecta con el de la validez del conocimiento tanto del que nos viene por la tradición y desde la ciencia del pasado como el que se produce con la investigación en el tiempo presente.

El concepto de verdad sobre cuya base se han construido las ciencias tradicionales, proviene fundamentalmente de Aristóteles[2] (1973). La verdad, para la tradición griega a él precedente se concebía como desvelamiento –hoy se usa mucho el término develación en un sentido bastante cercano– de lo que está velado, *alétheia*, esto es, como descubrimiento de lo que permanece cubierto. Esto supone la existencia de una realidad desconocida, dado que está encubierta por lo que aparece en primer plano al conocimiento, pero que viene a ser el sostén de eso que aparece, aquello sin lo cual lo que aparece no sería comprensible. En este sentido, se dice que algo *es la verdad de* otro algo. Con Aristóteles la verdad pasa de *desvelamiento de* a *acuerdo con*, es decir, a *conformidad* y *adecuación*. A través de la escolástica medieval llega a nosotros, con distintas variaciones, pero en lo esencial sin cambios, esta idea aristotélica de la verdad sostenida sobre la base de entender el conocimiento ante todo como *representación*, a saber, como la presencia en el conocedor de la cosa conocida, no en su materialidad, como puede claramente comprenderse, sino en algo que la reproduce, esto es, la vuelve a hacer presente –re-presentar– pero en imagen en los sentidos y en signo o símbolo en el entendimiento. Esta representación ha recibido muchos y distintos nombres a través del tiempo –*species, idea, concepto, refle-*

2 Ver de Aristóteles los tres primeros libros de la Metafísica donde trata el problema de la ciencia y por ende del conocimiento.

jo, bild...– que aunque no son sinónimos ni mucho menos se mantienen en lo esencial dentro de esta corriente tradicional, adheridos a esa idea.

Si la representación reproduce fielmente la cosa, o sea, *concuerda con ella*, es *conforme* –tiene la misma forma– *a ella* o *adecuada a ella*, el conocimiento resulta verdadero. En caso contrario, falso.

Como he escrito en otro texto (Moreno, 2003, 18): "la conformidad o inconformidad es el contenido del juicio que el conocedor emite y que se expresa en una proposición: "esto es una rosa", por ejemplo. La verdad o falsedad reside en la proposición –o en el juicio que para el caso es lo mismo– según se dé o no la tal conformidad".

Esto, aquí expuesto en forma muy sintética y por eso mismo necesariamente simplista, ha generado siempre muchos problemas especialmente de seguridad ante el error. Por eso ha habido a lo largo del tiempo toda clase de posturas al respecto, desde los que han afirmado la absoluta seguridad en el conocimiento de la verdad –llamados generalmente dogmáticos– hasta quienes han negado también en absoluto la posibilidad misma de la verdad –excépticos– con todos los matices que puedan pensarse entre uno y otro extremo.

En el campo de la ciencia ello ha exigido la producción de innumerables controles para asegurarse de la adecuación entre conocimiento y realidad externa al conocedor: la rigurosidad del método, la repetición de los experimentos, el acuerdo entre conocedores independientes, los jueces ciegos, etc. El hecho es que la seguridad completa nunca se puede afirmar. Lo más que se puede obtener es un acercamiento a ella que se logra hacer más y más inmediato a ella extremando los controles ya travésde aproximaciones sucesivas.

Algo, sin embargo, ha estado claro siempre para la ciencia tradicional: cuanto menos protagonismo se le dé a la subjetividad del investigador, más probabilidad habrá de que sus proposiciones se acerquen a la verdad. Por eso los controles externos a él y de él independientes, como ya se ha dicho, por un parte, pero por otra, la prohibición absoluta de que el agente de la ciencia se permita tratar los acontecimientos que estudia con procedimientos considerados subjetivos, especialmente la **interpretación** y todo aquello que hoy se considera componente estructural de la hermenéutica. La hermenéutica pudiera haber sido conveniente para tratar temas filosóficos, literarios, religiosos, pero no temas científicos. Si las ciencias sociales y humanas se servían de la hermenéutica, no podían considerarse ciencias. Viejo y arduo debate. Las ciencias sociales, por mucho tiempo, se sometieron a esta condición y se esforzaron por parecerse lo más que pudieron a las ciencias físicas y aceptar sus métodos y exigencias. Mientras predominó el paradigma tradicional, no les quedó más camino. Sin embargo, la necesidad de otra perspectiva para todo lo que tenía que ver con el estudio de los seres huma-

nos, sus realizaciones y sus agrupaciones, se hacía presente constantemente junto con la insuficiencia e inadecuación de las exigencias tradicionales. De hecho, los científicos sociales más destacados y que han aportado verdaderos adelantos en este campo, unos no se han atenido a esas exigencias y otros, aún declarando que se atenían a ellas, en lo más importante de sus trabajos las han violado. El clásico debate entre los partidarios del *erklären* –describir, exponer– y los del *verstehen* –comprender, esto es, hermenéutica al fin y al cabo– testifica esta insatifacción estructural inscrita en el alma tanto de cada científico social como de su disciplina.

Del mismo modo, es significativo que la hermenéutica como método y como teoría general de la interpretación haya venido siendo elaborada no como instrumento filosófico solamente sino como manera de hacer en la investigación desde el siglo XVIII, primero en el campo de la historia a donde arriba desde el estudio de la Biblia y luego en otros campos hasta llegar hoy a convertirse en la nueva forma de concebir el conocimiento o, como ha dicho Vattimo (1995, 37), en "una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental (...), un clima difundido, una sensibilidad general, o bien una especie de presupuesto con el que todos se sienten llamados a pasar cuentas".

He aquí cómo la denostada **interpretación** –interpretación-comprensión, hermenéutica– ha pasado al primer plano no sólo en la filosofía contemporánea sino, sobre todo y para lo que aquí nos interesa, también en el ámbito de las ciencias sociales que están abandonando definitivamente el viejo paradigma y entrando de lleno en otro impregnado de temporalidad, cualidad, comprensión e indeterminación.

El primer anuncio –grito-protesta y anuncio profético– lo dio ya en el siglo XIX, con su característica contundencia y atrevimiento, en un aforismo sin vuelta de hoja y justamente famoso, Nietzsche (Nietzsche, 1981): "No hay hechos sino interpretaciones. Y esto también es una interpretación".

Ha sido, sin embargo, Heidegger (1971), comentarista de Nietzsche y alumno de Husserl al que sigue, profundiza y modifica en la fenomenología por él creada, quien ha puesto las bases fundamentales defiendo al hombre como **intérprete**[3]. La interpretación pasa a ser, así, un componente de la estructura existencial humana –un *existenciario*–de modo que entra de por sí en las notas definitorias del ser humano en cuanto habita el mundo, del *Dasein*. Interpretar no es algo que el hombre puede hacer o dejar de hacer a voluntad sino de algo que lo constituye en su situación y de lo que, por ende, no

3 Véase el tema tratado por el autor en el número 31 (ps. 160-172 de la traducción de Gaos, 1971) de *El Ser y el Tiempo*.

puede prescindir pues se le impone sin que caiga bajo su control. Conocer humanamente es interpretar o, lo que es lo mismo, el conocimiento es estructuralmente interpretación en la que la subjetividad con su historicidad es factor constitutivo. Así, cuando un hombre se niega a interpretar, está interpretando. En estos términos, el paradigma clásico de la ciencia deja de tener sentido o necesita ser reformulado.

Ahora bien, siendo esto así, la verdad tiene que ser pensada de manera distinta a como lo fue anteriormente sobre la base del conocimiento entendido como representación.

Quizás haya sido Vattimo (1995, 130) quien lo ha planteado en la forma más clara aplicando a la práctica del conocimiento en concreto los planteamientos de Heidegger: "Si la verdad no es pensada como el darse incontrovertible de un objeto que se tiene en una idea clara y distinta y descrito en forma adecuada en una proposición que refleja fielmente la idea –lo que es tal vez posible en el interior de un horizonte, de una apertura, que instituye todo posible criterio de conformidad a la cosa o al menos a las reglas de un lenguaje– la verdad parece pensable sólo a través de la metáfora del habitar (...). Puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas sólo a condición de habitar un determinado universo lingüístico o un paradigma. Este habitar es la primera condición de mi decir verdad".

Habitar es una situación temporal en un determinado mundo-de-vida, de cultura, de situaciones, de percepciones..., histórica por tanto e impregnada de la subjetividad del habitante lo mismo que es histórico, temporal y cultural todo universo lingüístico y todo paradigma.

Esto no supone un relativismo total o una actitud liviana ante el conocimiento, la ciencia y la investigación, una suerte de "todo vale" como a veces se entiende. Al contrario, es una exigencia mucho mayor que la que se planteaba anteriormente pues el investigador está comprometido en todo su ser, como científico y como persona, compromiso que le exige completa transparencia y lo somete al riesgo de responder, sin ocultaciones, con toda su subjetividad expuesta a la comunidad sin asideros que le sirvan de coartada, por su trabajo. Transparente ante sí mismo y transparente ante la comunidad, tiene que saber sobre su propio saber, esto es, desvelar y haberse desvelado a sí mismo la *apertura* que *habita* y por la que es habitado desde la cual y en la cual produce la verdad de su investigar. El sólo puede producir verdad en el horizonte hermenéutico, esto es, de interpretación-comprensión, de esa apertura.

El horizonte hermenéutico está constituido por todo el sistema de símbolos, estructuras matrices del pensar, contenidos culturales de referencia, concepciones, convicciones asumidas incluso fuera de la conciencia, comunes a todos los que comparten con nosotros existencia social, paradigmas

de todo tipo, representaciones, conceptos, actitudes y todo aquello que interviene en dar significado y sentido a lo que pensamos y conocemos.

En el horizonte hermenéutico se da la interpretación.

Pedro Mártir de Anglería (1962, 6) narra un encuentro entre Colón y unos indios cuando el Almirante llega a nuestras costas, texto sobre el que deseo detenerme brevemente par sacar algunas conclusiones.

Escribe el cronista: "El Almirante, para ganarse a los jóvenes (los indígenas) que le habían salido al encuentro, mandó que les enseñaran espejos, cosas de bronce, tersas, brillantes, cascabeles y otros objetos así que quellos no conocían; pero ellos, cuanto más les llamaban, tanto más temerosos de que hubiera y se les preparara fraude, retrocedían, mirando, sin embargo, de hito en hito, con suma admiración a los nuestros y sus cosas y naves, y con los remos siempre en la mano. Viendo el Almirante que no los podía atraer con regalos, mandó que desde el puente de la nave mayor tocaran los atabales y pífanos, y abajo cantaran y organizaran danzas, creyendo que podría ganarlos con la suavidad del canto y de sonidos desacostumbrados. Mas aquellos jóvenes, pensaron que los nuestros daban desde el puente la señal de combatir; en un abrir y cerrar de ojos, dejando los remos, pusieron las saetas en los arcos, embrazaron los escudos, y apuntando a los nuestros esperaban preparados a ver qué significaban aquellos sonidos".

Después de algunos intentos más de acercamiento, la aventura termina con la huida de los indígenas "más veloces que el viento".

Todorov (1995) ha analizado a Colón como hermeneuta y no lo ha considerado muy capaz. El problema del otro, de su aceptación y del diálogo posible o no con él, problema que se hace ineludible enfrentar para los europeos cuando llegan a América, y que es el mismo para los indígenas, no depende de la habilidad mayor o menor de unos y otros para interpretar el mundo con el que se encuentran sino que es un problema de la interpretación misma como proceso y como acto de conocimiento. Unos y otros no tienen más remedio que interpretar para saber sobre ese mundo nuevo pero no lo pueden hacer sino en el horizonte hermenéutico que traen y este horizonte les provee de unos sistemas de interpretación ya establecidos y no de otros. Así, un mismo signo adquiere significado distinto, e incluso opuesto, dentro de distintos horizontes. Lo que sucede es que cada grupo humano está seguro, y no puede pensar otra cosa, de que su horizonte es el horizonte humano sin más, esto es, de valor universal, y no sospecha ni siquiera la posibilidad de otro horizonte.

Cuando el Almirante recurre a la música, a falta de otro lenguaje, sabe por larga tradición, incluso desde el mito de Orfeo, que la música es capaz de amansar hasta a las mismas fieras. Esto es lo que está en su horizonte hermenéutico y es el significado que en él adquiere la música; no puede sospe-

char otra cosa. Para el grupo de jóvenes indígenas, al parecer, esa música tiene otro significado porque lo recibe de otra tradición y de otro horizonte hermenéutico. La diferencia de horizontes o su contradicción puede generar el efecto contrario del perseguido en el intento de comunicación, puede acabar en una tragedia. La interpretación produce conocimiento pero no garantiza que el conocimiento que produce desvele la verdad de la realidad conocida. El problema del error sigue planteado.

¿En qué consiste en realidad la interpretación? Consiste en dar sentido y significado a lo que todavía no lo tiene en la experiencia del intérprete y esto es conocer o hacer pensable una realidad. En términos práctico-concretos, interpretar consiste en integrar de manera coherente o no contradictoria lo nuevo en el sistema de relaciones de significado que contituyen el horizonte de quien conoce. Pero una realidad que ya está significada en otro horizonte y le viene al intérprete situada en él –la música de los europeos para los indígenas– no es integrable en cuanto tal. Inevitablemente, tiene que ser resignificada en el sistema de significación del intérprete para poder ser pensada por él. Pero, entonces, luego del proceso, ya no es la realidad que era pues tiene otro significado. Así, la realidad significada en un horizonte es en verdad incognoscible en otro horizonte.

Con la sola interpretación, el proceso hermenéutico está incompleto. La interpretación puede haber sido hecha muy bien, con muy buena habilidad, lo que es propio de cualquier persona que goza de sus capacidades en normalidad, pero no haber desvelado la verdad de la cosa sino haber producido un error. Tanto los españoles del Almirante como los indígenas debían ser personas normales en su propio mundo, por lo menos como grupo, pero ninguno de los dos conoció la verdad del otro.

Para que el proceso hermenéutico pueda acceder a la verdad del acontecimiento, la interpretación ha de ser **comprensiva**, o lo que es lo mismo, la interpretación debe dar paso a la **comprensión**. ¿En qué sentido podemos hablar de comprensión como proceso cognoscitivo hermenéutico?

Si el horizonte de los españoles y el de los indígenas hubieran coincidido o si los indígenas hubieran poseído también el horizonte de los españoles además del suyo propio y los españoles el de los indígenas, la música hubiera sido adecuadamente significada por unos y otros y hubiera mostrado su verdad en ambos espacios.

A esto es a lo que llamamos comprensión en el proceso hermenéutico, a la interpretación realizada en el horizonte en que la realidad interpretada tiene su significado propio. En el caso de la música que estoy comentando, los indígenas, para conocer su verdad, hubieran tenido que interpretarla en el horizonte de significado de los españoles pues era en el que se producía y del que recibía su sentido lo cual constituía su verdadera realidad, una reali-

dad temporal, determinada por el momento y todas sus circunstancias, impregnada de la subjetividad –cultura, sensibilidad, paradigmas…– de los españoles. Entonces, la hubieran comprendido y no sólo interpretado. Para ello, los indígenas no hubieran necesitado renunciar al propio horizonte sino poseer ambos e indentificar en cuál de ellos esa música tenía su verdad.

Gadamer (1977, 377, 456-58) habla de fusión de horizontes porque está hablando dentro de un horizonte determinado, el horizonte de la cultura occidental, y la distinción de horizontes no está planteada, en su caso, entre distinciones totales, entre otredades radicales, como sucede con españoles e indígenas, sino entre tiempos distintos –historia– o entre ámbitos –arte, literatura– o textos distintos. La suya es una hermenéutica del texto y del discurso, no una hermenéutica de la vida.

Cuando aquí estoy hablando de interpretación y comprensión, me estoy refiriendo a la oposición entre conocimiento desde fuera de la realidad en concreto y conocimiento desde dentro de ella misma lo cual es pertinente precisamente para el estudio y la investigación de mundos humanos. El mundo humano de los indígenas sólo podía ser conocido en su verdad por los españoles desde dentro de él mismo, desde su sistema de significados, desde sus claves de interpretación-comprensión, desde su horizonte hermenéutico y no desde los significados, claves y horizonte de los españoles. Y viceversa.

Ahora bien, puesto en marcha el proceso de interpretación-comprensión, un solo proceso hecho de esos dos momentos no en sucesión temporal sino simultáneos en interactuación, el intérprete-conocedor, inevitablemente procede a integrar la realidad comprendida en el sistema de relaciones de significado que constituyen su aquí y su ahora, su temporalidad más concreta, en el que esa realidad adquiere su significado actual. En esto consiste fundamentalmente la **aplicación**, tercer momento con el que el proceso hermenéutico se completa. Tampoco este momento es separable de los dos anteriores pues se produce en simultaneidad e interacción con ellos.

Cuando la realidad cuya verdad ha de desvelar, pertenece al mundo del intérprete-conocedor y se significa en su horizonte, el proceso de interpretación es al mismo tiempo el de comprensión; el problema se plantea cuando se da diversidad de horizontes y se plantea más radicalmente cuando los horizontes son totalmente externos el uno al otro como en el caso de la conquista de América, del encuentro con un otro absolutamente nuevo para los dos que entran en contacto.

¿Cómo es posible superar esta externalidad, esta absoluta otredad, esta radical dis-tinción y llegar a conocer al otro desde su propio horizonte?

Si tenemos en cuenta que un horizonte –y un significado en su integralidad– no está constituido solamente por claves intelectuales de interpretación o por símbolos representados mentalmente sino que se construye, lo

mismo que toda la cultura, en un proceso de vida y experiencia, esto es, de práctica de vida, de ejercicio colectivo del vivir que forma todo un mundo –que por eso es mundo-de-vida– en el que tiene su verdad todo lo que le pertenece, para poseer un horizonte y estar integrado en él habrá necesariamente que vivirlo, esto es, practicarlo en experiencia vivida con los que lo viven por pertenencia o, lo que es lo mismo, convivirlo de alguna manera. Sólo desde la convivencia, desde la implicación en el mundo-de-vida sobre el que se sostiene un horizonte hermenéutico es posible poseer sus claves y moverse en sus relaciones de significado y manejar sus reglas de significación.

Cuando la investigación se realiza en el ámbito del propio mundo-de-vida y, por ende, desde dentro del horizonte hermenéutico al que uno pertenece, el problema no se plantea críticamente porque la convivencia ya está dada. El punto crítico se plantea cuando el mundo-de-vida del investigador es totalmente distinto de aquel al que pertenece la realidad cuya verdad quiere conocer, sobre todo si no sospecha de la otredad de ese mundo-de-vida.

Quien esto escribe hubo de enfrentar una situción en la que decidir sobre este tema se hizo imperativo, cuando se encontró en la necesidad vital de investigar la realidad social, cultural y antropológica del hombre popular venezolano. Mi proceso de investigación, no partió de una intención estrictamente científica propia del investigador académico, sino de la preocupación por entender el mundo popular de la comunidad del barrio en el que por motivos de acción social y pastoral, como sacerdote auxiliar de una parroquia petareña en la que me propuse ocupar el tiempo que me dejaban libre las obligaciones universitarias y profesionales de psicólogo, había decidido vivir. En principio, pues, no había pensado en investigar. La investigación se produjo luego como exigencia ineludible de haber decidido compartir mi vida con una comunidad popular.

Después de un tiempo, cerca de dos años, de convivencia, múltiples experiencias repetidas en el vivir cotidiano, múltiples pequeños y algunos grandes fracasos en mis intentos por intervenir con proyectos bienintencionados en la vida de la comunidad, me dijeron repetidamente que no entendía.

Todo me hablaba de una forma de practicar la vida en todos los ámbitos y en todos lo tiempos de la cotidianidad comunitaria, de unos códigos cuyas claves de descifrado yo no poseía. Mi error estaba, ahora lo sé, precisamente en mi preocupación por entender puesto que el concepto de entender que manejaba y por el que me guiaba era un concepto intelectual, marcado por mi formación académica, regido, por tanto, por la lógica racional y a cuya realización sólo se podía llegar por el prcesamiento de informaciones veraces obtenidas mediante los procedimientos adecuados. De partida, por ende, me orientaba a lograr el entendimiento mediante la aplicación a la realidad popular del barrio de unos esquemas, unas reglas de interpretación,

dentro de las cuales hacerla entendible. No sospechaba que muy bien esos esquemas podían no pertenecer a esa realidad humana sino serle impuestos omo marcos rígidos en los que quedara acomodada y al mismo tiempo negada en su propia verdad. Mi inevitable necesidad de interpretar ponía en marcha los dispositivos de significación propios de mi mundo –occidental, moderno, académico…– sin que pudiera sospechar la distinción y otredad del mundo-de-vida popular venezolano. De esa manera hubiera podido entender pero el entendimiento hubiera sido una construcción de mis esquemas, una realidad ficcionada por ellos, de modo que al fin y al cabo no hubiera entendido de hecho.

La verdad es que eso fue lo que me sucedió. Dado que no entendía, quise entender recurriendo a la investigación y en los términos convencionales de la misma, me puse a aplicar los instrumentos y los métodos que mi formación me ponía a disposición. Ciertamente, logré reunir datos, acumular conocimientos en el sentido tradicional, pero intuía con claridad que el sentido de fondo del todo se me escapaba.

La narración de esta historia puede ser larga, pero aquí se trata de dar cuanta de una manera de investigar, de modo que sólo tocaré los puntos esenciales que tienen que ver con esto.

Necesitaba abandonar la intención de entender e ir más allá, pero no sabía a dónde. Decidí dejar de lado la investigación y ponerme a vivir la vida de la comunidad desde ella misma, desde sus prácticas cotidianas y llevar un registro sistemático de toda la experiencia procesando sus contenidos continuamente conmigo mismo y con la gente en cuyo mundo estaba viviendo. A la corriente de la vida cotidiana la he llamado luego vivimiento y al vivir la vida en una comunidad desde sus propias prácticas lo he denominado invivir –vivir dentro–, pero un invivir compartido, esto es, convivido.

Conviviendo la vida de la comunidad, o sea, a partir de y en el participar de la práctica de vida –lo que luego he llamado practicación para destacar su dinamicidad– de todos los convivientes de ese mundo, se me abrieron las distinciones, las propiedades y las identidades que configuran el mundo-de-vida popular venezolano como distinto del mundo-de-vida de la modernidad del que provengo y en el que me he formado.

Entendí, ahora sí, que mis esquemas, mis métodos, mis procedimientos de investigación, aptos para mi mundo, no me permitían acceder a la verdad de este otro mundo; no sólo, sino que me inducían necesariamente al error. Me encontraba como Colón ante los indígenas y como los indígenas ante el Almirante. Pero ahora sabía a dónde tenía que ir, a aquello que sólo podía apalabrar como comprensión. La hermenéutica y sus procesos, conocida teóricamente, se planteaba como exigencia en la práctica y para la práctica.

"Comprender implica un doble proceso: aprehender y ser aprehendido en el mismo acto y en el mismo acontecimiento pero **en-con**, en la realidad compartida. Puesto que esa realidad era un practicar la vida, comprender significaba dejarse prender en la vida convivida, en su discurrir cotidiano, en su vivimiento. Sólo así podría vivir en sus códigos y ser vivido por ellos en cuanto desde dentro rigieran mi vivir la vida. Comprender así suponía salirme, como quien se sale de una armadura, de todas las estructuras mentales y vivenciales que mi formación había producido en mí. La armadura quedaba en pie, pero deshabitada (Moreno, 1998, 12)". Deshabitar mi antiguo habitar y habitar uno nuevo, para mantenerme en la metáfora de Vattimo.

Un habitar, sin embargo, no elimina al otro. Ambos pueden coexistir, distinguidos, en el mismo intérprete. En ese caso el intérprete habitante de los dos horizontes, está en condiciones de acceder –que lo logre es otra cosa y depende ya de todo un cúmulo de condiciones muy variado– a la verdad de uno y de otro y luego de apalabrar en los términos de uno la verdad del otro a la que ha accedido desde su interior. En el diálogo de los horizontes se produce la aplicación.

De esta manera creo haber expuesto en síntesis pero con suficiente claridad, por lo menos en mi intención, los fundamentos filosoficos, teóricos y metodológicos de lo que he llamado y practicado "investigación convivida".

La explicación de este oncepto, "investigación convivida", ha sido desarrollada repetidamente por mí en varios momentos. Seguiré ahora, para terminar esta exposición, resumiéndolo, el texto de una productiva discusión entablada con Abilio López quien en su tesis de maestría (1992) creó el término con un sentido algo diferente del que yo empleo, la cual fue publicada en 1999 (Moreno, 1999, 53ss): "Lo convivido de la invetigación está precisamente en la in-vivencia en el mundo-de-vida que es condición de posibilidad del **desde** humano convivial donde se conoce, el cual, eso sí, ha de ser el mismo desde donde surgen el registro y las historias-de-vida".

El registro sistemático del vivimiento y las historias-de-vida son las mediaciones hermenéuticas de acceso a la verdad del vivir propio de la comunidad humana popular a cuya verdad me encamino en el horizonte de una investigación que se genera y desarrolla en la conviviencia invivida. Escogidas estas dos mediaciones como las que han aparecido más aptas para ese acceso, no son necesariamente las únicas ni *a priori* las mejores. En hermenéutica nada debe darse por definitivamente adquirido.

El énfasis, de todos modos, no se pone en las mediaciones sino en la implicancia –entendida como término del proceso de implicación en la realidad otra, esto es, como implicación lograda– in-viviente. La mediación es necesaria pero no lo son las mediaciones concretas. La no esencialidad ni unicidad de los modos de acceder, dice a las claras que lo esencial está en otra

parte: en la practicación original de la convivencia implicada en el mundo-de-vida, lugar en el cual y del cual aquieren sentido y verdad todas las realidades que pueden ser investigadas.

En la apertura hermenéutica se implican la ciencia y la ética. Tomar por verdad de una comunidad o realidad humana aquello a lo que se accede desde un horizonte externo y extraño sin plantearse siquiera la posibilidad de distinción y otredad, es imponer a otros los esquemas y sistemas de significación propios de quien se comporta como un invasor. Los indígenas no se encontraban en condiciones de interpretar-comprender a los españoles pero no estaban, en principio, obligados a ello. Eran los que venían de afuera, los españoles, los que cometían con los indígenas un atropello, voluntario o no, consciente o no, no es esa la discusión, al pretender conocerlos en el horizonte hermenéutico que portaban con ellos.

Son precisamente, según los testimonios que nos han llegado, algunos misioneros españoles –Montesinos y su comunidad, Bartolomé de Las Casas y bastantes otros– los que se esfuerzan por conocer la verdad del indígena desde su propia humanidad. "¿Y si él fuera indio?" se pregunta fray Bartolomé (1989, 229) ante las afirmaciones de Major sobre la condición humana de los indios.

El conocimiento es inseparable de la ética y la posición hermenéutica del investigador le permite a éste evitar la injusticia cuando se acerca al otro en su otredad, cosa que no permite en absoluto la rigidez dogmática de los viejos paradigmas centrados en la validez en sí de principios, teorías y métodos propios de una ciencia que no se pregunta por su propio justificación.

Referencias Bibliográficas

ANGLERÍA DE, P.M. (1962) **Décadas del Nuevo Mundo**, en: *Venezuela en los Cronistas Generales de Indias*, Academia Nacional de la Historia, Caracas

ARISTÓTELES (1973) **Metafísica**, en: *Obras Completas*, Madrid: Aguilar.

BACHELARD, G. (1934) **Le nouvel esprit scientifique,** Paris: P.U.F.

BACHELARD, G. (1970) **Le droit de rêver**, Paris : P.U.F.

FEYERABEND, P. (1981) **Contra el Método**, Barcelona: Ariel.

FEYERABEND, P. (1984) **Adios a la Razón**, Madrid: Tecnos.

FEYERABEND, P. (1985) **¿Por qué no Platón?**, Madrid: Tecnos.

GADAMER, H-G. (1977) **Verdad y Método**, Salamanca: Sígueme.

HEIDEGGER, M. (1971) **El Ser y el Tiempo**, México: F.C.E.

KUHN, T. (1972) **La Estructura de las Revoluciones Científicas**, México: F.C.U.

LAKATOS, I. (1983) **La Metodología de los Programas de Investigación Científica**, Madrid: Alianza.

LAKATOS, I. (1994) **Pruebas y Refutaciones,** Madrid: Alianza.

LAS CASAS, B. (1989) **Apología**, en: *Obras Completas IX*, Madrid: BAE.

LASZLO, E. (1990) **La Gran Bifurcación**, Barcelona: Gedisa.

LÓPEZ, A. (1992) **Los Modos del Conocer Oprimido**, (mimeo), Caracas: U.C.V.

MARTÍNEZ, M. (1997) **El Paradigma Emergente**, México: Trillas

(1999) **La Nueva Ciencia**, México: Trillas.

MORENO, A. (1995) **El Aro y la Trama**, Caracas: CIP.

MORENO, A. (1998) **El Pueblo Venezolano: acontecimiento y sentido,** *Heterotopía*, ½, 7-27

MORENO, A. (1999) **Reflexiones sobre los comentarios de Abilio López a la Historia-de-vida de Felicia Valera**, *Heterotopía*, 2/3, 49-71

MORENO, A. (2003) **Nueva Postura Paradigmática en la Investigación Social,** *Heterotopía*, 2, 9-23

MORIN, E. (1981) **El Método I**, Madrid: Cátedra.

MORIN, E. (1983) **El Método II**, Madrid: Cátedra.

MORIN, E. (1988) **El Método III**, Madrid: Cátedra.

MORIN, E. (1989) **Ciencia con Conciencia**, Barcelona: Anthropos.

MORIN, E. (1992) **El Método IV**, Madrid: Cátedra

MORIN, E. (2001) **Introducción al Pensamiento Complejo,** Barcelona: Gedisa.

NIETSZCHE, F. (1981) **La Voluntad de Poderío**, Madrid: Edaf.

ORTEGA y GASSET, J. (1976) **El Tema de Nuestro Tiempo**, Revista de Occidente, Madrid.

PLATÓN, (1980) **La República**, Caracas: U.C.V.

POPPER, K.R. (1986) **El Universo Abierto**, Madrid: Tecnos

PRIGOGINE I. & STENGERS I. (1986) **La Nouvelle Alliance**, Paris : Gallimard.

PRIGOGINE I. & STENGERS I. (1988) **Entre le Temps et l'Eternité**, Paris : Gallimard.

TODOROV, T. (1995) **La Conquista de América: el problema del otro**, México: Siglo XXI.

VATTIMO, G. (1994) **La Sociedad Transparente**, Barcelona: Paidos.

(1995) **Más allá de la Interpretación**, Barcelona: Paidos.